

واکاوی نظریه وحدت وجود در نگرش عرفانی ابوسعید ابوالخیر (نگاهی نو به تصوف پیر مهنه)

رضا جلیلی^۴

دانش آموخته ی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.

بهاره ظریف عمارت ساز

دانش آموخته ی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد نیشابور، دانشگاه آزاد اسلامی، نیشابور، ایران.

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۱۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۵)

چکیده

وحدت وجود یکی از راه‌های مبتکرانه‌ای است که عارفان برای شناخت خداوند، هستی و انسان به کار گرفته‌اند. نگرشی که بسیاری مبدع آن را ابن عربی و تاریخ پیدایش آن را سده هفتم می‌دانند، حال آنکه نظری به آثار به جا مانده از عارفان پیشین نشان می‌دهد که وحدت وجود از صبغه و پیشینه‌ای دور و درازتر برخوردار است. آنچه که در این جستار بدان پرداخته شده، واکاوی و تحلیل مبانی بنیادین عرفان ابوسعید ابوالخیر و تطبیق آن با چارچوب‌های نظریه وحدت وجود است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که دیدگاه‌های شیخ در ارتباط با خداوند، انسان، هستی، ادیان، نفس اماره و دنیای فانی نزدیکی بسیاری با تعاریف نظری ابن عربی درباره وحدت وجود دارد. با این تفاسیر، می‌توان ادعا نمود که نظریه وحدت وجود سده‌ها پیش از محی‌الدین مطرح بوده است، اما با این تفاوت که تنها وجهی عملی داشته و از شکلی نظری و مدون برخوردار نبوده که این امر با ظهور وی محقق شده است.

واژگان کلیدی: وحدت وجود، ابوسعید ابوالخیر، ابن عربی، عرفان.

مقدمه

بحث از وحدت وجود در عرفان اسلامی دارای اهمیت بسیاری بوده و دیگر مباحث عرفانی را تحت تأثیر خود قرار داده است. این نظریه به مثابه بسیاری از مفاهیم عرفانی، موافقان و مخالفان بسیاری دارد و این تشکیلات آرا تا به حدی است که برخی از آن به عنوان راهی بدعت‌آمیز و شرک‌آلود یاد کرده و بر ابطالش رای داده‌اند و برخی آن را اصلی اساسی در عرفان قلمداد کرده و بر صحت آن تأکید ورزیده‌اند.

برای وحدت وجود تعاریف گوناگون و گاه متضادی ذکر شده که از آن میان، سه تعریف از اهمیت بیشتری برخوردار است: ۱. وحدت وجود فلسفی ۲. وحدت وجود سنخی و تشکیکی ۳. وحدت وجود شخصی. آنچه که مورد نظر عارفان است، نوع سوم آن می‌باشد. بر این اساس، مقصود عرفای وحدت وجودی از به کار بردن این اصطلاح، وحدت ذاتی و شخصی است. آنها نه نظام علی و معلولی فیلسوفان را قبول دارند و نه ترتیب و سلسله مراتب موجودات را. در نتیجه اعتقادی به کثرت تباینی مورد نظر برخی مشایبان و کثرت طولی و تشکیکی ملاصدرا ندارند. این گروه بر مبنای ظهور و تجلی خداوند در موجودات و اشیا، روش خود را تحلیل و تبیین نموده‌اند. از دیدگاه آنان، وحدت وجود، مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، یعنی وجود، منحصر در شخص واجبالوجود بالذات است و اشیا و موجودات عالم، مظاهر اسما و صفات حق هستند و چون «ظاهر» با «مظهر» متحد است، بنابراین حق تعالی در مرحله ظهور خود با عالم متحد شده است. (بهارنژاد، ۱۳۸۶: ۴۶-۴۹)

در باره مبدع نظریه وحدت وجود، دیدگاهها متفاوت است. نیکلسون، زرینکوب و بسیاری دیگر، ابن عربی را بنیادگذار این نظریه میدانند و معتقدند که وی نخستین بار به تدوین اصول وحدت وجود همت گمارد و آن را «اساس تعلیم و نظریه خویش قرار داد.» (زرینکوب، ۱۳۶۲: ۱۰۹) اما گروهی نیز بر این باورند که «به لحاظ تاریخی به طور قطع و یقین نمیتوان فرد و شخص معینی را بنیانگذار و مؤسس نظریه وحدت وجود دانست. [زیرا]

این نظریه به تدریج و در طی زمان شکل گرفته است. قدر مسلم این است که برخی از عرفای پیش از ابن عربی بدان دلمشغولی داشته‌اند و اصطلاحات و تعبیری به کار برده‌اند که توسط عرفای بعدی حمل بر وحدت وجود شده است ... لیکن یا از ترس اتهام به کفر و زندقه بدان تصریح نکرده‌اند و اصول و مبانی آن را شرح ننموده‌اند و یا اصول مبانی این نظریه برای آنان واضح و روشن نبوده است.» (بهارنژاد، ۱۳۸۶: ۴۵) به این اعتبار، پرسشهای نگارنده این خواهد بود که آیا وحدت‌وجود در اندیشه و کلام شیخ ابوسعید ابوالخیر نیز به چشم می‌خورد؟ آیا منش عرفانی او و جهانی صوفیانه‌اش با آنچه که مبانی وحدت وجود خوانده می‌شود، تطبیق و همخوانی دارد؟ از این رو، نگارنده برای رسیدن به پاسخی منطقی و مستدل، اندیشه و منش شیخ را در پنج بخش (خدا، انسان، جهان و موجودات، ادیان و نفس اماره) و بر اساس دو کتاب «اسرارالتوحید محمد بن منور میهنی» و «سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر گردآوری سعید نفیسی» مورد بررسی و کنکاش قرار داده است. درباره نتایج به دست آمده در ادامه بحث خواهد شد.

از ابوسعید ابوالخیر با عنوان عارفی بزرگ و تاثیرگذار در عرفان اسلامی یاد می‌شود که همواره مورد نظر اهل معرفت بوده است. «اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید» از محمد بن منور میهنی و «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» از جمالالدین ابوروح به عنوان دو اثر مستقل درباره شخصیت، کرامات و زندگانی شیخ نوشته شده‌اند. شفیعی کدکنی این دو کتاب را ویراسته و مقدمه مفصلی بر آنها نوشته است. سعید نفیسی هم «سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر» را گردآوری کرده است. همچنین در «تذکره‌الاولیا» عطار و «نفحاتالانس من حضراتالقدس» جامی نیز از او یاد شده است. در میان متأخرین نیز، کتابهای سودمندی در تجزیه و تحلیل زندگانی و منش عرفانی شیخ نوشته شده است که از آن میان میتوان به آثاری چون «تصوف در اسلام- نگاهی به عرفان شیخ ابوسعید ابوالخیر» از جلالالدین همایی، «چشیدن طعم وقت» از شفیعی کدکنی و «ابوسعیدنامه» از محمد دامادی اشاره کرد. ولی در پیوند با موضوع مقاله کار مستقلی صورت نگرفته است. در آثار نامبرده به بسیاری

از جنبه‌های عرفانی شیخ ابوسعید پرداخته شده، اما بحث «وحدت‌وجود» موضوعی بوده که از چشم بسیاری از این پژوهشگران مغفول مانده است. به این اعتبار، میتوان آن را کاری نو و بدیع در ارتباط با عرفان پیر مهنه به شمار آورد.

وحدت وجود در عرفان اسلامی

همانگونه که پیشتر اشاره‌های شد، تعریف جامع و مانعی از وحدت‌وجود در عرفان اسلامی دیده نمیشود و هر که از ظنّ خود نکته‌های در باب این نظریه اظهار داشته و از زاویه جهانی‌عرفانی خویش به تبیین و توصیف آن پرداخته است. به طور کلی در عرفان اسلامی سه دیدگاه عمده درباره وحدت‌وجود مطرح است: معتقدان به دیدگاه نخست بر این باورند که «جز خدا که عین وجود و وجودی بینهایت است، وجود دیگری در کار نیست. پس در سرای هستی تنها یک وجود تحقق دارد [و] مخلوقات از خود وجودی نداشته [و] عدم صرفاند.» (کاکایی، ۱۳۸۲: ۲۳۰) به بیان دیگر، جز واجب بالذات، مصداق دیگری برای وجود نیست و همه هستی جنبه خیال و توهم صرف پیدا میکنند. بر این اساس، خداوند هستی نیست‌ما و جهان، نیستی هستنماست و آنچه که اهمیت مییابد، موضوع وحدت است و کثرتی در کار نیست.

معتقدان به دیدگاه دوم، «حق تعالی را همچون کلی طبیعی دانسته‌اند» که وجودی جدای از افراد ندارد... مطابق این نظریه، هر موجودی واجب بالذات خواهد بود.» (نوظهور، ۱۳۸۰: ۲۴۰) این دیدگاه با توحید که از اصول اساسی در دین اسلام محسوب میگردد، منافاتی عظیم دارد و معمولا به «جهال صوفیه» نسبت داده میشود.

معتقدان به دیدگاه سوم، در عین کثرت وجودات و حقایق ممکنات، حقیقت وجود را واحد شخصی میدانند و بر این باورند که «وحدت‌وجود به این معنی [است] که وجود، دارای انواع و افرادی نیست و کثرت وجود به [این] معنی [است] که وجود [دارای مراتب و درجات متفاوت در کمال و نقص و تقدّم و تأخّر و امثال اینها] میباشد.» (یثربی، ۱۳۸۲: ۱۲۴) بنابراین

میتوان گفت که وحدت آن وجود واحد نه تنها هیچ تناقضی با کثرت واقعی ندارد، بلکه همان وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. ابوسعید که از پیروان دیدگاه سوم به شمار میرود، ضمن رد دیدگاه نخست، میگوید که اگر این جهان و موجودات آن خیالی باشند، لکن همواره حقیقتی در آنها متجلی است.

گوید عالم خیالی اندر گذرست پیوسته حقیقتی درو جلوه گراست
سوفسطایی که از خرد بیخبر است آری عالم همه خیالی است
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۱۰۵)

ولی از نگاه شیخ دیدگاه دوم هم چندان منطقی و مطبوع نیست؛ زیرا با اصل توحید که از مبانی بنیادین اسلام محسوب میشود، سازگاری ندارد.

وحدت وجود در عرفان ابوسعید ابوالخیر

ابوسعید به عنوان یکی از بزرگترین عارفان مسلمان مکتب ایرانی شناخته میشود. او را در زمینهای بسیاری نوآور میدانند. از جمله آنکه برای نخستین بار بر بالای منبر و عظم، شعر عاشقانه خواند و قرآن را بر این منوال تفسیر نمود و نخستین قوانین خانقاهی را در ده اصل وضع کرد، اما نکته‌های که درباره شیخ و منش عرفانی او از نگاه بسیاری دور مانده، باور وحدت‌محور ابوسعید به همه چیز است. بیگمان هر مخاطبی که اندک آشنایی با نظریه وحدت‌وجود داشته باشد و «اسرارالتوحید»، «حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر» و «سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر» را بخواند، ظهور و بروز این نظریه را در جهان بینی عارفانه وی به روشنی لمس خواهد کرد. چنین حالتی با خواندن اقوال و آثار عرفانی چون بایزید بسطامی، حسین منصور حلاج، شبلی نعمانی، ابوالحسن خرقانی و ... نیز به خواننده القا میشود.

نگاه ابوسعید به خدا

برپایه نظریه وحدت وجود، حقیقت وجود عین حق است و اشیا مقام تفصیل و ظهور آن حقیقت هستند، در نتیجه موجودی غیر از او نمیتوان متصور بود؛ چراکه حق امری است

موجود که در صورتهای گوناگون و متکثر ظاهر و آشکار شده است. به بیان دیگر، اگر در عالم وجود، غیر واجب معبود، چیز دیگری مشاهده شود، آن، از ظهورات ذات و تجلیات صفات او که در حقیقت عین ذات اوست، میباشد. (خواجوی، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۱) «پس در دار هستی تنها یک حقیقت و یک وجود و موجود راستین است و او حق است ... و این حقیقت را شئون و اطوار و تجلیات و تعینات و ظهوراتی است که ... در مرتبه خارج در مظاهر اعیان و موجودات خارجی ظهور مییابد.» (سعیدی، ۱۳۸۴: ۹۳۱) شاید چنین دیدگاهی در نگاه اول مغایر با اصل یگانگی و استقلال ذاتی خداوند به نظر آید، اما همانگونه که حضرت علی (ع) میفرماید: حق با هر چیزی هست نه به معنی همنشینی و قرابتی که ما در ذهن داریم و غیر هر چیزی هست نه به معنی دوری و ناپدیدگی که در تصور ما شکل گرفته است. (نهج البلاغه، ۱۳۸۴: ۲۱) از این رو، میتوان هستی را «وحدت در عین کثرت» و «کثرت در عین وحدت» دانست، کثرتی که نه در وجود و ذات الهی، که در اسما و صفات و مجالی و مظاهر و تعینات نمودار است. دیدگاه ابوسعید نیز در این راستا است. از نگاه شیخ، روح الهی در سراسر هستی پخش است و حق در عین پیوندی که با جهان و جهانیان دارد، فارغ از آنهاست.

ازباده تو مستی پیمان خور است بیرون زمکانی و مکان از تو پر است

در عالم اگر فلک ماه و خور است فارغ ز جهانی و جهان غیر تو نیست

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۱۱)

ابوسعید وجود را منحصر به حق میدانند و معتقد است که هستی، صورت و جلوه‌های از خداوند است و قدرت و افعال آدمی از وی صادر میشود. این نکته‌ای است که همگان را به دریافت آن راه نیست، مگر تیزبینان.

هستی و توابعش ز ما منکوب است این قدرت و فعل از آن به ما منسوب است

از ما همه عجز و نیستی مطلوب است این اوست پدید گشته در صورت ما

(همان، ۱۰)

با لعل تو سلسبیل و کوثر همه هیچ دیدم که همه تویی و دیگر همه هیچ
(همان: ۲۵)

ای با رخت انوار مه و خور همه هیچ بودم همهبین، چوتیزین شد چشم
به این اعتبار، هنگامیکه حسین حلاج ندای جاودانه «أنا الحق» سر میدهد، آن ندا دهنده،
ست نه شخص حلاج. اگر سالها و سدهها پس از کشتن و مثله کردن و سوزاندن حلاج
هنوز هم طنین روحنواز «من حق هستم» او به گوش جان میرسد، به این دلیل است که آن
را خداوند از طریق کالبد خاکی وی بیان کرده است.

ز پنبه تن دانه جان کرد جدا منصور کجا بود؟ خدا بود خدا
(همان: ۲)

منصور حلاج آن نهنگ دریا روزی که أناالحق به زبان می‌آورد
نگاه ابوسعید به انسان

در نگاه عارفان وحدت‌توحیدی، انسان به عنوان بخشی از مجموعه کلّ شهودی هستی و به
مثابه عضوی زنده از پیکره فعال و هدفمند آفرینش که همسوی با آن در مسیر تکامل گام
برمیدارد، از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است و به عنوان عالم اصغر شناخته میشود.
در نظریه وحدت‌توحید، انسان به عنوان بالاترین تجلی خدا مطرح گردیده و جایگاه شریفی
به او داده شده است که هیچ مکتب دیگری با آن برابری نمیکند. (کاکایی، ۱۳۸۲: ۶۶-۶۷) از
این رو، در آثار و اقوال اهل معرفت هر کجا سخن از آدمی به میان می‌آید، از او با عناوینی
چون «جامع جمیع عوالم علویه و سفلیه و ملکیه و ملکوتیه»، «خلیفه حضرت حق» و حتی
فراتر از آن، «عین مقصود خداوند از عالم» یاد میشود. در تأیید این مدعا، ابن‌عربی وجود
انسان را مایه آبادانی این سرا میداند و بر این باور است که آدمی ستون نگهدارنده آسمان
است و اگر روزی این صورت انسانی فنا گردد و بر روی زمین نفس کشندهای باقی نماند،
آسمان سست شده، میافتد. (ابن‌عربی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) محیالدین معتقد است که آدمی «را تاله -
خدایی شدن جایز است، چون خلیفه و جانشین الهی در عالم می‌باشد و عالم مسخر و مألوه
اوست، چنانکه انسان مألوه خدای متعال می‌باشد». (همان: ۷۲) به بیان دیگر، آدمی به مثابه

عالم اصغری است که کمالات عالم اکبر در وجود او منعکس شده و بدین واسطه میتواند سزاوار جانشینی خداوند در زمین گردد.

نگاهی به اقوال و اعمال ابوسعید نیز مؤید چنین دیدگاهی است. از نگاه شیخ، «بشریت، آینه ربوبیت است». (میهنی، ۱۳۷۱: ۳۱۳) و هموست که خلیفه بحق حضرت دوست و محل ظهور اسما الهی و جامع جمیع حقایق عالم است. ابوسعید آدمی را عین هستی حق و عکسی از او میدانند و معتقد است که رابطه خدا و آدمی چون دو سر پرگار است که در ظاهر دو تا به نظر میآید، اما در اصل، ریشه در یک تن دارد و هر دو سرانجام به هم میرسند.

زین سوی نمودهای، ولی زان سویی زانش توندیده‌های که عکس اویی
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۱۰۳)

آینه صفت به دست او نیکویی او دیده ترا که عین هستی تو اوست
سرگرچه دو کرده‌ایم، یک تن داریم در آخر کار سر به هم بازآریم
(همان: ۱۰۶)

چنین نگاهی به انسان و جایگاه او در آفرینش، موجب میشود تا خدمت به خلق و فداکاری محبت و بخشش نسبت به آنها، در تصوف ابوسعید چون گوهری، گرانسنگ و پربها باشد و با آموزش منش صوفیانه خود به مریدان - که آمیخته‌های از جوانمردی و فتوت و احسان و عشق بود- بتواند خدمت به دیگران را نهادینه سازد و این موضوع را به صورت اصلی فرهنگی درآورد. به طوری که مریدانش «پذیرفتن بار مسئولیت را در حکم فریضه میدانستند و با مهربانی، به استقبال وارد دین میرفتند و از او پذیرایی میکردند.» (باخرزی، ۱۳۴۵: ۱۷۸-۱۷۷) شیخ همه انسانها را عیال خدا میدانست و به اقتضای عشق به حق به همه انسانها محبت میورزید و از هرگونه تلاش و خدمتی به آنها که در توان داشت، دریغ نمیکرد. او محبت را در خود به کمال رسانیده، آن را به عشق مبدل ساخته بود، عشقی که ورای کفر و ایمان بود و همگان را (مسلمان، مسیحی، قرمطی، میخواره، کافر و ...) دربر میگرفت؛ زیرا شیخ بر این باور بود که جمع و اتحاد با خدا جز از راه عشق و محبت، دستیافتنی نخواهد بود. از این رو، دور از ذهن نیست که وقتی از ابوسعید سوال میشود ورد شیخ در شب چیست؟ پاسخ دهد: «ما همه شب میگوییم: یا رب! فردا صوفیان را چیزی خوش ده که بخورند.» (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۲۶) و یا در جایی دیگر در حق خلاق اینگونه لب به دعا بگشاید: «خداوندا! اعضا و جوارح مرا روز قیامت چندان گردان که هفت طبقه دوزخ از آن پرگردد، که هیچکس را جای نماند. پس هر عذاب که همه بندگان خویش را خواهی کرد بر نفس من نه، تنها، تا ... همه بندگان تو از عقوبت خلاص یابند.» (همان: ۲۲۷) بیگمان دلیل این حُسن خلق و ارج نهادن بر آدمی، آن است که شیخ انسان را جویباری از دریای بیپایان الهی و جلوهگاه اسما و صفات او میدانند که چون ذات حق پاک و مبری از هر پلیدی است، پس شایسته احترام و خدمت شدن خواهد بود.

۳. نگاه ابوسعید به جهان و آفریده‌های آن

ابن عربی بر این باور است که چون وجود مبتنی بر وصل و رسانیدن است، از این روی، عالم دلالت بر خدا دارد و متّصف به وجودی است که خاص خداست و تمام موجودات آن ناظر به سوی حق و پذیرای آنچه که بدانها عطا میشود هستند. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۱۰۰) به

بیان دیگر، طبیعت صحنه ظهور پدیده‌ها و عین واحدی است که در صورتهای گوناگون جلوه‌گر میشود. صورتهای گوناگون طبیعت همانند چهرهای است که در آینههای متعددی منعکس میشود. پدیدارها مختلفاند و طبیعت یکی است و همین حکم جمع و تفریق - یکی بودن و جدا بودن - در میان حق و خلق هم جاری و ساری است. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۲۹۰) نگاهی به اندیشه ابوسعید، گواه این نظرات است. از دید شیخ، وجود دارای ماهیتی عینی و خارجی است که مصداق آن تنها خداست و هرچه در این عالم پیدا میشود، در واقع تجلیات و مظاهر ذات او هستند.

ز آلودگی نیاز، با مشتکی خاک گرما و تو در میان نباشیم چه باک
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۵۴)

دامان غنای عشق پاک آمد، پاک چون جلوه‌گر و نظارگی جمله خود اوست
بی تو چه کنم جلوه سرو و سنبل یا روی تو هست آنچه میدارد گل
(همان: ۵۶)

نسفی - که بسیاری او را نخستین کسی میدانند که عقاید مربوط به وحدت وجود را مبتکرانه و دقیق دستهبندی و منظم کرده - بر این باور است که اگرچه وجود بیش از یکی نیست، اما ظاهری و باطنی دارد. باطن این وجود یک نور است، نوری که جان عالم به شمار میرود و عالم مالا مال از آن است. از دید او، این نور یکی بیش نیست و آفریده‌های عالم به مثابه دریچه‌هایی هستند که صفات و ویژگیهای این نور از آنها بیرون تافته است. بنابراین، همگی موجودات مظاهر این نور به حساب می‌آیند. (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۶۸) او در ادامه میگوید: «این نور میخواست که جمال خود را ببیند، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند. تجلی کرد و به صفت فعل متلبس شد... و از وحدت به کثرت آمد.» (همان: ۲۶۸) ابن عربی نیز، ضمن تکرار این نظرات، می‌افزاید: خداوند سبحان به نور خودش به «هبا» یا «هیولای کل» تجلی نمود و این عالم را بنا نهاد. (ابن عربی، ۱۳۸۳: ۷۷) بازتاب چنین نگاهی در اندیشه عارفانه ابوسعید نیز موج میزند. شیخ میگوید:

لایح گردید و نه درین سرّ محرم عالم درحقتست و حق در عالم
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۵۷)

بر لوح عدم لویح نور قدم حق رامشمر جدا ز عالم؛ زیراک
ابن عربی معتقد است که «حق ظاهر است به اسم ظاهر بر خود به حسب آیات خود و عالم
که مظهر اسم ظاهر است، مجموع آیات اوست. پس او ظاهر شد به واسطه عالم. پس ظهور
او واقف باشد به ظهور عالم. و نیست عالم را ظهور آلا به او.» (ابن عربی، ۱۴۱۷: ۷۰) ابوسعید
نیز همه هستی را جلوه‌گاه وجود حق میدانند، وجودی که در سراسر آن جریان دارد و گاه
در کوه طور به شکل شعلهای فروزان رخ مینماید و گاه به صورت نیمجرعهای در
شخصیت حلاج. وجودی که همه عالم از آن در خروش «لا اله الا هو» است.

وی مست به نیم جرعه، منصور از تو من از تو و مست از تو و مخمور از تو
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۸۱)

ای شعله طور، طور پر نور از تو هر شی جهان جهان منشور از تو
(همان: ۱۰۵)

از دیدگاه وحدتانگاری محض و یا وحدت وجود و موجود، خدا و جهان یک موجود
بیشتر نیستند و چیزی که در تحلیل نهایی از خدا متمایز باشد، وجود ندارد و ذات
خداوندی همه واقعیت را دربر میگیرد و جایی برای چیز دیگر باقی نمیگذارد. (کاکایی، ۱۳۸۲:
۷۵) برپایه چنین نگاهی، رفتار ابوسعید با حیوانات همواره محبت‌آمیز بوده است؛ چراکه جمال
و جلال خداوندی را در همه موجودات هستی میدید و آنها را آفریده‌های خدا میدانست و
مردم را از اذیت و آزارشان برحذر میداشت. داستانهای زیادی درباره ارتباط شیخ با اژدها
(میهنی، ۱۳۷۱: ۱۰۱-۹۹)، شیر (همان: ۶۸-۶۷)، آهو (همان: ۱۸۳-۱۸۲)، سگ (همان: ۳۰۰) و ارادت
و دوستی آنها نسبت به شیخ نقل شده است که اگرچه در صحت و سقم این کرامتها
تردیدهای فراوانی وجود دارد، اما ظهور و بروز چنین حکایاتی در اوراق آثاری که به

ابوسعید ابوالخیر پرداخته‌اند، نشان دهندهٔ دغدغهای است که شیخ نسبت به حیوانات داشته است.

۴. نگاه ابوسعید به ادیان

عارفان هیچگاه به برتری مذهب یا دینی بر مذاهب و ادیان دیگر باور نداشتند و همواره در پی آشتی دادن میان پیروان ادیان بودند. «تعدیل مذاهب، شاید بزرگترین خدمت صوفیان به عالم اسلام و همهٔ مردمی که در حوزهٔ اسلام فعالیت داشته‌اند [بوده است. آنان همواره] به نحوی از انحاء از سختگیری ارباب دیانت نسبت به مردم اقلیت و پیروان سایر ادیان جلوگیری کرده‌اند.» (انصاری، ۱۳۷۵: ۱۴۴) به قول گلدتسهر، «صوفیه هر چند خود را طرفدار دین اسلام نشان دهند و به تعظیم آن کوشند، ولی اغلب در این تمایل مشترک‌اند که خواهان محو همهٔ مرزهایی هستند که ادیان و عقاید را از هم جدا می‌کنند. آنها می‌گویند هر یک از این ادیان و عقاید در ذات خود دارای ارزش و اهمیت است.» (فاخوری و جر، ۱۳۷۳: ۲۸۶) «به همین جهت است که این بزرگان، گبر و ترسا و یهود و بتپرست و مسلمان همه را با یکدیگر برابر میدانستند و برای هیچیک نسبت به دیگری برتری قائل نبودند و در مجالس خود همه را در کنار یکدیگر مینشانده‌اند.» (نفیسی، ۱۳۴۳: ۱۸۶) به این اعتبار، عارفان وحدت‌جویی به دین مشترکی باوردارند که شریعتی رادبرنداشته و مبتنی بر باطن و حقیقتی است که مغز و گوهر همهٔ ادیان به شمار می‌آید و شریعت‌های گوناگون به منزلهٔ پوست و صدف آن هستند؛ زیرا کس را که به مغز رسیده است دیگر با پوست چه کار؟ (کاکایی، ۱۳۸۲: ۹۷)

ابوسعید نیز پیرو چنین نگاهی، در شریعت آسانگیر و اهل رخصت بود. او طرفدار تصوف همراه با محبت و رجا بود، نه تصوف زاهدانهٔ صرف همراه با خوف. همچنین، شیخ خواهان آن بود که پیروان همهٔ ادیان متحد باشند و به یکسو نگرند؛ زیرا اگر اختلافی در راه و رونده هست چون به مقصود رسند پرده‌ها می‌افتند و وحدت روی مینماید و به حقیقتی واحد میرسند. بر این اساس، وقتی از شیخ پرسیده میشود: آیا مردان خدا تنها در مسجد هستند؟ پاسخ میدهد: «در خرابات هم باشند.» (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۸۵) و یا بیهراس از

واکنش اهل ظاهر به کلیسا رفته، دعا میخواند و با کشیش آنجا صمیمانه سرگرم گفتگو میشود. (همان: ۲۱۰) ابوسعید خود را وارسته از هر مذهب و مرامی فرض کرده بود و آداب و رسوم مسلکهای دینی را واسطهای فرعی میدانست، از این رو، هیچ وقت بر اختلاف میان ادیان خرده نمیگرفت و میکوشید با همگان برادرانه و توأم با ایثار رفتار کند.

مؤلف «اسرارالتوحید» نیز، در تبیین و توجیه نگاه وحدتمحور ابوسعید نسبت به ادیان و پیروان آنها، میگوید: چون به مطلوب و مقصد رسی، از آن همه هیچ چیز با آدمی نیمماند و همه وحدت مجرّد گردد. و از اینجاست که از مشایخ یکی میگوید: «أنا الحق» و دیگری میگوید: «سبحانی من أعظم شأنی» و شیخ ما میگوید که: «لیس فی الجبّه سوی الله». (همان: ۴۸)

۵. نگاه ابوسعید به دنیای دنی و نفس اماره

وارستگی، تجرید از اموال، بیتوجهی به دنیا و زرق و برق گمراه کننده آن، درس بزرگی است که از خلال اندیشهها و رفتار صوفیانه ابوسعید ابوالخیر آموخته میشود. اهمیت این موضوع از این روست که مهمترین شرط ادامه سلوک الی الله، قدرت سالک بر تزکیه و تحلیه نفس است؛ زیرا اگر دلی مزگی و محلّی نشود، هرگز به دریای اتحاد - که غایت آمال سالکان است - نخواهد رسید و انجامش ناکجاآبادی مهیب خواهد بود.

یک سجده شایسته لایق نکنی تا ترک خود و جمله علایق نکنی
تاترک علایق و عوایق نکن حقاً که زلات و عزّی نرهی

(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۴۴: ۸۸)

این اعتبار، ابوسعید دنیا دوستان را چون شکاری میداند که در دام شهوات و هواهای نفسانی گرفتار آمدهاند. بنابراین «همه [وحشتها] از نفس است، اگر تو او را نکشی او تو را بکشد، اگر تو او را قهر نکنی او تو را مقهور و مغلوب خود کند.» (ابوروح، ۱۳۷۱: ۷۸) شیخ تنها کسانی را از همطریقان خویش میشمرد که «ایشان را اندر هر دو جهان هیچ کار نباشد.» (میهنی، ۱۳۷۱: ۲۹۸) او دلی را که در بند دوستی دنیا باشد، پراکنده و پراشوب میداند و معتقد است «تا دوستی دنیا همره بود هرگز دل جمع نگردد که رسول گفت: «الدُّنیا راسٌ»

کَلِّ خَطِيئَةً» «دوستی دنیا سر همه خطاهاست.» (همان: ۳۱۱) ابوسعید معتقد است ظرافت و پاکیزگی که نباتهای بوستان کَشش هستند از عدم تعلق به نفس، و وارھیدن از دو کون (دنیا و عقبی) حاصل میشوند؛ زیرا «هرچه مشغول کننده تُست، دنیای تُست ... و هرچه دنیای تُست، آفت تُست و در هرچه آفت تُست، واماندن تُست.» (همان: ۳۱۱) جان کلام آنکه ابوسعید خودشناسی و معرفت نفس را مقدمه و زمینهای برای خداشناسی میداند و معتقد است که هرگاه انسان به معرفت درستی از خویشتن دست یابد، آنگاه همه او میشود؛ چراکه غیر او چیزی نیست: «چندگاه آن بود که حق را میجستیم، گاه بودی که یافتیمی و گاه بودی که نیافتیمی. اکنون چنان شدیم که هر چند خود را میجوئیم، میباز نیابیم، همه او شدیم؛ زیرا که همه اوست.» (همان: ۳۰۵)

نکته ظریفی که در بحث دنیاستیزی این عارف بزرگ وجود دارد، آن است که او با کامجوییهای مطلوب از دنیا مشکلی نداشته و هیچگاه آن را تحقیر نکرده است، بلکه فحوای کلام شیخ در اینجاست که دل بستن به جهان فانی و لذتهای آن، آدمی را از رسیدن به هدف غایی که همانا فنا و نیست شدن در دریای بیکران الهی است باز میدارد؛ زیرا گفتهاند: «هرکه دنیای فانی را شناخت، مرا (حق را) نشناسد.» (زرینکوب، ۱۳۸۰: ۳۰۵) عارفی که در جستجوی محبت الهی و معرفت اوست و میخواهد به مقام توحید برسد و آن را به طور کامل ادراک کند، باید از نفس خود فانی شود؛ چراکه در تعریف توحید گفتهاند: تحقق عبد است به صفات الهی از طریق فنای او از صفات بشری. (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۳۸)

تا نگذری از خویش به مردی نرسی بیدرد بمانی و به دردی نرسی
(ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴: ۹۵)

تا نگذری از جمع به فردی نرسی تا در ره دوست بیسر و پا نشوی

در میان انبوه کتابها و تذکرههایی که به احوال و جهانبینی عارفانۀ ابوسعید پرداختهاند، هیچ کجا از ایشان با عنوان عارفی وحدتوجودی یاد نشده است، این در حالی است که با توجه به بررسیهای انجام شده در مؤلفه‌های اصلی عرفان ابوسعید، یعنی نگاه او به «خدا»، «انسان»، «هستی و موجودات»، «ادیان» و «دنایای دنی و نفس اماره»، و تطبیق دیدگاههای شیخ با نظرات تدوینکنندگان این نگرش (به‌ویژه ابن‌عربی) میتوان به رگه‌های محسوسی از چارچوبهای اصلی وحدتوجود دست پیدا کرد. ابوسعید وجود او را بيمثال و مانند میخواند و همهٔ آفریده‌ها را مَرایا و نمودهایی از او می‌شمارد. او انسان را به اعتبار این مطلب که تألهٔ خدایی شدن بر او جایز است، می‌ستاید و عاشقانه به او مهر می‌ورزد. شیخ، جهان و همهٔ هستی را نوری از انوار ملکوتی و الهی و پویان و جویانِ اِلی الله میداند. از دید او، مبدأ و ریشهٔ همهٔ ادیان از یک نقطه و هدف آنها واحد است. بنابراین، میان همهٔ ادیان و پیروان آنها تفاوتی وجود ندارد. ابوسعید لحظه به لحظه، درس فارغ‌بال بودن و دل‌کندن از سرای خاکی و مبارزهٔ با نفس سرکش را به شاگردان و مریدان خویش می‌آموزد تا زمینهای مناسب برای عروج روحانی همهٔ آنها به سوی معراج غایی و حقیقی فراهم نماید.

بنابراین میتوان گفت که وحدتوجود در آغاز پیدایی عرفان اسلامی، جریان فکری پراکنده و غیرمدونی بوده که در باورهای عارفانۀ کسانی چون ابوسعید ابوالخیر وجود داشته است. این جریان مشوش، سده‌ها بعد در نوشته‌های شیخالاکبر و عزیز نسفی چهره نمود و به دست آنها منسجم و نهادینه گردید و در شمار دستمایه‌های غنی عارفان مسلمان جهت طی راه سلوک اِلی الله قرار گرفت. به بیان دیگر، وحدتوجود تا پیش از ظهور ابن‌عربی، نسفی و شاگردان این دو، در حدّ عملی و زبانی باقی مانده بود و دارای چارچوب و شاکلهٔ مدونی نبود، اما این نظریه به قلم این دو عارف برجسته و پیروان ایشان، در قالب تئوریک و نظری به ساختار عرفان اسلامی افزوده شد.

- ۱- ابن عربی، محیالدین، ۱۳۸۳، فتوحات مکیه (باب ۵ تا ۳۴)، ترجمه محمد خواجو، تهران، مولی.
- ۲- ، ، ۱۳۸۵، فصوص الحکم، ترجمه و توضیح و تحلیل از محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- ۳- ، ، ۱۴۱۷ق، رسائل، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- ۴- ابوروح، جمالالدین، ۱۳۷۱، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه.
- ۵- ابوسعید ابوالخیر، ۱۳۳۴، سخنان منظوم ابوسعید ابوالخیر، تصحیح و مقدمه و حواشی و تعلیقات از سعید نفیسی، تهران، کتابخانه شمس.
- ۶- انصاری، قاسم، ۱۳۷۵، مبانی عرفان و تصوف، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۷- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، ۱۳۴۵، اوراد الاحباب و فصوصالآداب، ج ۲، به کوشش ایرج افشار، تهران، دانشگاه تهران.
- ۸- بهارنژاد، زکریا، ۱۳۸۶، «ابن عربی و نظریه وحدت وجود»، فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی. صص ۶۵-۴۳.
- ۹- خواجوی، محمد، ۱۳۸۸، «تعریفی از وحدت وجود»، قسمت اول، خردنامه صدرا، شماره هفدهم، صص ۶۰-۵۰.
- ۱۰- زرینکوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، ارزش میراث صوفیه، تهران، امیرکبیر، تهران.
- ۱۱- ، ، ۱۳۸۰، شعله طور، تهران، سخن.
- ۱۲- سعیدی، گللبابا، ۱۳۸۴، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، شفیعی، تهران.
- ۱۳- فاخوری، حنا، جر، خلیل، ۱۳۷۳، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (تاریخ الفلسفه العربیه)، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۴- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۲، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران، هرمس.
- ۱۶- میهنی، محمد بن منور، ۱۳۷۱، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید (بخش اول)، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، تهران.
- ۱۷- نسفی، عزیز بن محمد، ۱۳۷۹، کتاب الانسان الكامل، با پیش گفتار هانری گُربن، با تصحیح و مقدمه ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری.

- ۱۸- نفیسی، سعید، ۱۳۴۳، *سرچشمهٔ تصوف در ایران*، تهران، کتابفروشی فروغی.
- ۱۹- نوظهور، یوسف، ۱۳۸۰، «*وحدت و کثرت وجود از دیدگاه ابن عربی*». پژوهشنامهٔ علامه، دورهٔ اول، شمارهٔ ۱، صص ۲۳۹-۲۶۸.
- ۲۰- *نهج البلاغه*، ۱۳۸۴، ترجمهٔ محمد دشتی، قم، امامت.
- ۲۱- نیکلسون، رینولد ا، ۱۳۸۲، *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*، ترجمهٔ محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن.
- ۲۲- یشربی، یحیی، ۱۳۸۲، *فلسفهٔ عرفان*، قم، بوستان کتاب.